

Движение махасиддхов как социокультурный феномен

Буддийские *махасиддхи* (санскр. «великодостигшие», «достигшие полного совершенства») – центральный идеал святости тантрического буддизма или *ваджраяны* (собственно и сформировавшегося на основе новых идей и учений сиддхов), последняя ступень развития в индийском буддизме. Время существования движения махасиддхов в Индии приблизительно датируется VIII–XII вв. (некоторые исследователи считают началом движения III в.¹). Время инкорпорации методов, выработанных махасиддхами в монастырскую обрядность, а, следовательно, составление письменных текстов, их кодификация и унификация, происходит, согласно оценке современных исследователей, достаточно поздно – в X–XI вв.². Наибольшую популярность на субконтиненте идеология этого движения имела в VIII–XII вв. и была перенесена оттуда в Китай, Японию, Юго-Восточную Азию и в особенности в Тибет и Монголию, где безраздельно доминирует до наших дней³.

Вот как описывает причины возникновения движение махасиддхов российский буддолог Е.А. Торчинов: «В самом буддизме... появилось собственное внешнее благочестие, зачарованное своей праведностью и добродетелями... Постепенное угасание живого религиозного импульса побудило ряд последователей буддизма бросить вызов традиционному монашескому образу жизни во имя возрождения духа учения Будды, противного всякому формализму и догматической омертвелости»⁴. Такое понимание движения махасиддхов, являющееся традиционным как для отечественных работ, так и для ряда западных, нельзя не признать чрезмерно романтическим. В действительности движение махасиддхов едва ли возможно признать идеалистическим бунтом против «формализма и догматической омертвелости» предпринятым «во имя возрождения духа учения Будды».

¹ Sanderson A. Vajrayana: origin and function // Buddhism into the year 2000. Bangkok–Los Angeles, 1995. P. 87. Согласно Р. Дэвидсону, зрелый буддийский тантризм (а значит и движение махасиддхов) возникает не ранее конца VI в. (Davidson R. Indian esoteric Buddhism: A social history of the Tantric movement. Columbia Univ. Press, 2002. P. 166). По китайским источникам проникновение первых тантрийских учений в Китай датируется III–IV вв. (Чжоу Илян. Тантризм в Китае // Тантрический буддизм – I. М., 2004. С. 10–11). Это позволяет сделать вывод о возникновении раннего буддийского тантризма (прототантризма) в Индии не позднее начала III в.

² Samuel G. The origins of yoga and tantra: Indic religions to the thirteenth century. Cambridge, 2008. P. 270.

³ Ray R. Mahasiddhas // Encyclopedia of Religion. 2-nd Ed. Vol. VIII. N.Y., 2005. P. 5603b. Сиддхи Субхакарасимха, Ваджрабодхи, Амогаваджра принесли ваджраяну в танский Китай в VIII в. В Японию эта традиция была принесена сиддхом Кукаем (774–835), который основал там школу Сингон. Ваджраяна в Юго-Восточную Азию (Ява, Суматра, Камбоджа) попадает с начала IX в. и продолжает там своё существование до XVI в. Все главные тибетские школы, по сути, происходят от индийских сиддхов: *кагью* от Тилопы (988–1069) и Наропы (1016–1100); *нингма* от Падмасамбхавы и Вималамитры (VIII в.); *сакья* от Брогми (922–1022); и *гелуг* от Атиши (982–1054), который, не будучи сиддхом, унаследовал некоторые черты их традиции. Вместе с принятием тибетской формы буддизма в XIII в. учение и идеал сиддхов попадают к монголам (Ray R. Mahasiddhas. P. 5605b).

⁴ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 124.

Согласно Р. Дэвидсону, эзотерический буддизм махасиддхов возник как ответ на политический и экономический кризис в раннесредневековой Индии, вызвавший регионализацию индийских государств начиная с VII в. Это был ответ на вызовы экономической дестабилизации, переселений, потери покровительства, нестабильной политики *саманта* феодализма и все большего значения каст и религиозных ценностей. Буддийские общины столкнулись с драматичным изменением в буддийской идентичности, снижением участия женщин в религиозной жизни, сдвигом интеллектуальных ценностей в сторону брахманистских моделей и потерей этических и интеллектуальных центров тяжести. На эти вызовы индийские буддисты ответили одобрением и освящением отдельных аспектов социально-политической сферы, хотя этот ответ противоречил ранней буддийской традиции. Буддийские монахи больших монастырей Гангской долины и отчасти других мест, используя актуальную политическую модель, соответствующую «верховному сюзерену» (*rdjadhiraja*), разработали и распространили медитативные системы и сопутствующие ритуалы, которые показывают полное восприятие идеалов и методов индийского феодализма. Построение священных буддийских парадигм властных отношений было закреплено в политических мандалах вокруг них, где сформулирована идея центральных зон обладающих властью и буферного положения подчинённых в отношениях между Буддами и Бодхисаттвами в визуализируемых священных окружностях⁵.

На другом конце спектра появляется модель сиддха, чьей целью является индивидуальная власть посредством магии и уподобление себя богам, в чьей власти устанавливать законы для сюзеренов. Традиции сиддхов также заимствовали политику доминирования и контроля, но в интересах одного сиддха, а не для улучшения окружающего сообщества. Буддийские сиддхи становились сторонниками региональных языков и культур, поддержки племенного принципа и сегментации власти. Они вынуждали монастырских буддистов использовать новые ритуалы и йогические системы, разрабатывать новые формы герменевтики, осмысливать быстро развивающуюся иконографию, использовать песни и танцы в подношениях новым формам Будд и поощрять к созданию нового канона, в который включались тантры, переданные конкретным сиддхам божествами или женскими проявлениями Абсолюта. Заимствовав и изменив методы, производные от шиваизма и других источников, буддийские сиддхи развили радикальные медитативные техники до уровня невиданного ранее в буддийском мире и выразили их языком, который был одновременно игривым и свирепым, эротичным и разрушительным⁶. Следствием внедрения нового тантрического учения явилось, как уже отмечалось, новое направление буддизма – буддизм Ваджраяны, распространившийся от Пакистана и Афганистана на западе до Японии на востоке, от южной Индии до Забайкалья на севере.

Буддизм в Индии ко времени появления движения махасиддхов представлял собой развитую, крайне стабильную систему, в которой все аспекты жизни его последователей были строго регламентированы и освящены авторитетом священных текстов, а значит – авторитетом Будды. По этой причине любые изменения этой

⁵ Davidson R. Tibetan renaissance: Tantric Buddhism in the rebirth of Tibetan culture. Columbia, 2005. P. 371.

⁶ Ibid. P. 372.

канонизированной системы понимались как искажение Слова Будды, неистинные, не ведущие к спасению. В условиях жесточайшего социально-политического кризиса на Индийском субконтиненте буддийские общины были поставлены на грань исчезновения, и единственным выходом являлась структурная трансформация всей религиозной системы буддизма. При этом любая возможная модернизация вступала в казалось непримиримое противоречие с консерватизмом системы, основанной на учении Будды и святых, зафиксированных в канонических текстах. Выход из этой тупиковой ситуации был, на наш взгляд, найден в рамках движения махасиддхов. Для легализации нового учения в качестве источника своей доктрины и магической власти махасиддхи указывали на откровения, полученные от божеств в мистических переживаниях: видениях, сновидениях, медитациях. Некоторые из высших тантрийских учений формально возводят своё происхождение к Будде Шакьямуни, например, система Калачакра-тантры⁷, однако большинство из них указывают в качестве своего источника мистические откровения, полученные от Будд, божеств и *дакини* (здесь – тантрийское божество женского облика). Линия передачи Самвара-тантры описывается происходящей от Будды Ваджрадхары к бодхисатве Ваджрапани, который передал её махасиддхе Саракхе, последний же изложил её махасиддхе Луиве, через учеников которого она распространилась в Индии и Тибете⁸. Другие линии передачи учения возводятся к бодхисатве Манджушри⁹, божествам Ваджрайогини¹⁰ и Ваджраварахи¹¹, бодхисатве Ваджрапани¹² и другим. В некоторых случаях оба вышеуказанных подхода объединяются. В истории о происхождении Гухьясамаджа-тантры говорится, что данное учение было проповедано историческим Буддой Шакьямуни, но линия передачи этого учения в мире людей прервалась, и была вновь возрождена «йогини [здесь синонимично дакини – *Авт.*], пришедшей из царства *нагов* [змееподобных божеств – *Авт.*]]»¹³.

Использование махасиддхами снов, видений, мистических переживаний в качестве источника мистических учений являлось нововведением, но основанным на прецедентах, которые можно было извлечь из более ранней традиции. Буддийские писания, созданные ранее, в особенности агиографические произведения, признают пророческую функцию снов и видений и часто используют её для решения своих задач, в особенности для подтверждения святости или истинности того либо иного лица или деяния. Образцом такого рода использования сновидений служат как индо-буддийские сочинения, посвящённые рефлексиям

⁷ Муллин Г. Практика Калачакры. М., 2002. С. 161–166

⁸ Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. СПб., 2001. С. 216.

⁹ Там же. С. 212.

¹⁰ Нгакпа Джампа Тхайе. Золотая гирлянда. Ранние учителя кагью в Индии и Тибете. СПб., 1993. С. 7.

¹¹ Gray D. On Supreme Bliss: A Study of the History and Interpretation of the Cakrasamvara Tantra. Doctoral dissertation. Columbia University, 2001. P. 40.

¹² The Great Kagyu Masters: The Golden Lineage Treasury. Ithaca, Boulder, 1991. P. 43–44.

¹³ Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. С. 204. См. также о явлении сиддхам в их снах божества Ваджрайогини: English E. Vajrayogini: Her Visualizations, Rituals and Forms: A Study of the Cult of Vajrayogini in India. Boston, 2002. P. 83, 87.

относительно природы сновидений, так и многочисленные жития основателя буддизма¹⁴. Благодаря этим текстам (в первую очередь по причине авторитета общеизвестных агиографий Будды Шакьямуни) и связанным с ними представлениями, в буддийской культуре того времени (VIII–XII вв.) вера в истинность снов и видений, а в особенности в истинность снов и полученных в медитативных переживаниях пророчеств буддийских святых, была распространена повсеместно.

На основе этой веры махасиддхи объявили сны и видения источником мистических учений, причём учений, не противоречащих учению Будды Шакьямуни, но напротив, либо происходящих от него, либо в полной мере согласующихся с духом его учения. Если ранее только мистический опыт основателя буддизма признавался источником религиозной практики его последователей, то теперь появляется множество новых медитативных и ритуальных систем, объявляющих своим источником откровения данные божествами (или самим Буддой) в снах и видениях новых буддийских святых – махасиддхов. По всей видимости, только такое мифологическое обоснование легитимности инновационных изменений было возможно в традиционной буддийской (и не только буддийской) культуре. Методичное воспроизведение этой идеологической конструкции в индо-буддийских текстах и длительное историческое функционирование именно такого способа внедрения и легитимации новаций говорит как о его глубокой укоренённости в мировоззрении представителей традиционных сообществ, так и о чрезвычайной действенности этого подхода в рамках культуры такого типа.

В буддийской культуре Индии ко времени возникновения движения буддийских сиддхов достоверным считалось знание, основанное на канонических текстах, восходящих к Будде, и комментариях к ним, составленным авторитетными пандитами, т. е. принадлежавшее к непрерывной (порой устной) комментаторской традиции. Знание, основанное на собственном понимании или медитативном опыте и не восходящее к канону или авторитетной комментаторской традиции – не могло быть признано подлинным. По этой причине, формируя новое тантрийское учение, сиддхи должны были указывать в качестве источника их традиции на учение Будды и линию передачи этого учения. Эта схема ярко представлена в житиях сиддхов, где первоначальное знание всегда получено от учителя (т. е. сиддх всегда показан как продолжатель традиции, а не новатор), который может быть как телесен, так и являться во снах и видениях, в которых он приобщает сиддха к линии преемственности учения. Часто таким учителем могло являться божество, один из Будд и чаще всего дакини¹⁵. Достигая Пробуждения, посредством этих учений, сиддхи уже могли сами составлять учения, но считалось, что эти новые методы достижения Пробуждения, с одной стороны, являются своеобразным комментарием на тантрийские доктрины, полученные ими ранее, а с другой – выражают их пробуждённый опыт, который не носит индивидуальный характер, а аналогичен опыту Будды и всех буддийских святых. Из видений и медитативных переживаний сиддхов воз-

¹⁴ Wayman A. *Buddhist Insight: Essays*. Delhi, 1990. P. 400, 403, 405; Young S. *Dreams in Indo-Tibetan Buddhist sacred biography*. Doctoral dissertation. Columbia University, 1990. P. 86–108, 116–143.

¹⁵ Анализ этого аспекта биографий 84 сиддхов из сборника Абхайадатты, а так же их историчности см.: Robinson J. B. *The Lives of Indian Buddhist Saints: Biography, Hagiography and Myth // Tibetan literature: studies in genre*. Ithaca, 1996. P. 60, 61–64.

никают и тантрийские тексты, авторами которых формально считались не сиддхи, но Будды, передавшие им эти тексты в трансперсональных состояниях сознания.

К концу VIII в. даже самые тайные писания, *йогини-тантры*, начали интегрироваться в ритуальные учебные планы больших монашеских центров Северной и Центральной Индии. К концу X – началу XI вв., в период новых переводов, когда первая волна тибетцев прибыла в Индию, полное объединение тантр с монашеским образом жизни уже было в значительной степени произведено. За эти четырех столетия тысячи текстов были записаны, преподавались, передавались, распространялись и институционализировались. Появившиеся теперь «новые формы герменевтики осваивали огромное многообразие литературы и далее использовались, чтобы помочь интеграции племенных и внекастовых моделей, антиномических утверждений и шокирующего юмора в буддийский канон»¹⁶.

Фактически именно благодаря массовому внедрению представителями движения махасиддхов новаций, объявленных данными божествами в снах и видениях, и включению этих идей в монастырский буддизм, где они оформились в буддизм ваджраяны, «буддизм продемонстрировал стойкий успех в Индии на протяжении более чем пяти веков, то время, когда динамика субконтинента быстро менялась и буддистские институты должны были отступить в долину реки Кришна и другие места. <Новации сиддхов> помогли сохранить большие монастыри и остановить поток шиваизма, широкой волной накатывавшийся с юга»¹⁷.

Таким образом, мы видим, что изменения в индийской культуре феодальной эпохи и появление новых ценностей – воинская доблесть, культ маскулинности, иерархичность, регионализм, акцент на родо-племенные культовые практики – поставил монастырский буддизм на грань исчезновения. Ответом на эти вызовы времени явилось движение махасиддхов, создание ими тантрической формы буддизма, объявленные происходящими из снов и видений, с последующей интеграцией этой новой формы в монастырскую систему. Изменяясь под воздействием феодальной культуры, новый буддизм ваджраяны в свою очередь оказал большое влияние на индийскую средневековую культуру и развитие индуизма. Однако, ещё большим было влияние ваджраяны на культуру Тибета, Китая (китайский тантризм и происхождение чань от индо-буддийского тантризма¹⁸), Японии (дзэн и школа сингон), Индонезии (Боробудур), Монголии, буддийских регионов РФ.

В целом, считая представленный выше подход обоснованным и весьма плодотворным для изучения позднего индийского буддизма, мы должны отметить, что

¹⁶ Davidson R. Indian esoteric Buddhism: a social history of the Tantric movement. P. 338. Р. Дэвидсон поэтично замечает, что итогом деятельности махасиддхов было «не только присвоение брахманистских моделей буддистскими монастырями, но и интеграция возможно самых шокирующих утверждений, какие когда-либо видел мир в торжественную благопристойность буддийских медитационных центров» (Ibid. P. 339).

¹⁷ Ibid. P. 339.

¹⁸ С высокой долей осторожности можно сказать, что традиция чаньских афоризмов и создание наполненных парадоксальными высказываниями и действиями агиографий святых этой традиции – это отнюдь не китайское изобретение, но творческое развитие канонической индо-буддийской традиции составления жизнеописаний махасиддхов. Противоположную нашей точку зрения см., напр.: Маслов А.А. Классические тексты дзэн. Ростов-на-Дону, 2004. С. 39.

пониманием движения сиддхов исключительно как реакции на возникновение индийского феодализма не вполне корректно. Действительно, формы, которые приняло движение сиддхов, детерминированы социальными изменениями в индийском обществе, но вместе с тем модель так называемых буддийских лесных отшельников, которой бесспорно следовали сиддхи, традиционна для буддийского типа культуры начиная с биографии Будды Шакьямуни¹⁹. Буддийское учение возникает из мистического, медитативного опыта его основателя, что никогда не позволяло буддизму превратиться в стабильную консервативную систему. Во все времена обращение к индивидуальному медитативному и визионерскому опыту неизбежно проявляло себя и становилось причиной обновления. Более того, эта традиция имеет добуддийское происхождение, восходит в шраманском периоде к истории индийской культуры²⁰.

Здесь особый интерес представляет традиция «лесных монахов» (отшельников в ранней буддийской Индии и поздней южной тхераваде) – социальной группы, нацеленной на получение преимущественно медитативного, мистического опыта, который становится главенствующей ценностью в отличие от основанных на письменном каноне ценностей монашества.

С одной стороны, эта группа осуществляет реализацию идеального образа жизни в буддийских культурах, зафиксированного в жизнеописании как самого Будды Шакьямуни, так и других буддийских святых и тем самым поддерживает традицию отшельнической аскезы. С другой стороны, «лесные мистики» вносят нестабильность в систему, поскольку нацеленность на получение индивидуального мистического опыта в итоге часто приводит их к столкновению с нормативными догматическими положениями, зафиксированными в письменном каноне.

Эта дестабилизирующая функция «лесных мистиков» крайне важна для сохранения системы, поскольку, представляя собой стремление системы к саморазрушению, тем не менее позволяет ей меняться, включать в себя новые элементы или новые интерпретации старых, а значит, является механизмом трансформации системы в ответ на вызовы времени. Стоит отметить, что новации могут создаваться не в рамках этой среды, но могут быть приписываемы ей монашеством как канонически легальный (основанный на жизнеописании основателя буддизма и буддийских святых) метод включения изменений в религиозную догматику и практику²¹.

¹⁹ Ray R. *Buddhist saints in India : A study in Buddhist values and orientations*. N.Y., 1999. P. 434–447.

²⁰ Шохин В.К. *Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.)*. СПб., 2007.

²¹ Представляется интересным, что именно в жизнеописаниях «лесных монахов», как в классических житиях святых южной ветви буддизма (тхеравада), так и в современных жизнеописаниях святых на Шри-Ланке и в Юго-Восточной Азии присутствует достаточно большое количество снов и видений (Tambiah S. *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets*. Cambridge, 1984. P. 71, 303). Здесь сновидение может описываться как причина ухода от мира (Ibid. P. 82–84), являться пророчеством о ближайших событиях или о будущности учеников святого (Ibid. P. 96, 101). Мы полагаем, что, как и на севере, в южной традиции источником придания значимости снам и видениям и включения их в жития в качестве неотъемлемого элемента стали канонические жития Будды и ранних буддийских святых. С другой стороны, можно предположить, что в жизни буддийских мистиков сны и видения всегда занимали важное место вне зависимости от школы, региона и времени.

Механизм включения в канон новых текстов с указанием на сны и видения как их источник был использован и при утверждении канона махаяны: «В буддийской Индии считалось, что последователи Будды, достигшие высокого уровня духовной реализации, могут в снах или трансовых состояниях посещать Будд и получать от них подлинные учения, в том числе махаянские сутры»²².

Индийские махасиддхи следовали тому, что Б.А. Успенским названо «анти-поведением», которое «сводится к реализации одной общей модели: замене тех или иных регламентированных норм на их противоположность; ... анти-поведение может обуславливать мену правого и левого, верха и низа, ... мужского и женского и т. д. Анти-поведение может выражаться в том, что те или иные ритуальные действия совершаются левой рукой. <...> Анти-поведение может предполагать... ритуальное святотатство»²³. По Успенскому, сакрализованные формы анти-поведения связаны с культом мёртвых и определяются представлением о перевернутости связей потустороннего мира²⁴. Здесь можно провести интересные параллели с принципиально асоциальным и провокационным поведением махасиддхов. Культ левой стороны (а в системе материнских тантр существует категорическое предписание все ритуальные действия совершать левой рукой и против часовой стрелки), культ смерти (чаши из черепов (санскр. *kapala*), музыкальные инструменты и украшения из человеческих костей, накладки из человеческой кожи, использование кремационного пепла для «украшения» лица и торса и т. д.), обретающий своё высшее выражение в жизни на кладбище и совершение там же тантрийских пиров (санскр. *ganapudja*), что обнаруживает параллели с ритуальным весельем на похоронах и поминках, зафиксированным у многих народов. Всё это однозначно маркирует принадлежность махасиддхов к миру мёртвых, точнее – к некоему пограничью между мирами. Успенский отмечает, что «анти-поведение... естественно смыкается при этом с поведением, приписываемым представителям потустороннего мира. <...> Анти-поведение в ряде случаев направлено именно на вызывание мертвых или других представителей потустороннего мира»²⁵. Как отмечено выше, весь образ жизни, внешний вид и манера поведения махасиддхов подчёркивает их причастность к этому миру мёртвых, пребывание в постоянном контакте с тем светом.

Вероятно тот факт, что индийские буддийские махасиддхи следовали столь архетипичной модели поведения, и стал одной из причин возможности применения представителями других культурных сообществ предложенной ими схемы внедрения новаций в условиях социального кризиса. Наиболее ярко эта преемственность видна на примере тибетских *тертонов*.

Тантрический буддизм проникает в Тибет в VIII в. Наиболее значимым для тибетской истории проповедников нового учения являлся Падмасамбхава, один

²² Walser J. Nagarjuna in context: Mahayana Buddhism and early Indian culture. N. Y., 2005. P. 289.

²³ Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996. С. 460.

²⁴ Там же. С. 461.

²⁵ Там же. С. 464.

из участников мистического движения махасиддхов²⁶. Согласно доктрине школы *нингма*, почитающей своим основателем Падмасамбхаву, учения-терма были спрятаны им, чтобы его ученики в своих будущих рождениях обнаружили эти «скрытые сокровища». Терма (gter ma) – клады из текстов и реликвий, скрытые (согласно доктрине тибетской буддийской школы *нингма*, разделяемой, отчасти, и другими тибетскими школами) в VIII в. основоположником буддизма в Тибете Падмасамбхавой и его супругой Еше Цогьял. Открыватели кладов-терма, действовавшие с XI в. и до наших дней получили название *тертонов* (gter ston)²⁷.

Тертоны, олицетворяя себя с учениками Падмасамбхавы, жившими в VIII в., на этом основании опосредованно примыкали к движению махасиддхов, подражая последним как во внешнем облике (ношение длинных волос, декларируемая сексуальность и социально неприемлемое поведение²⁸), так и в деятельности по открытию и распространению новых учений. Открытый и сакрализованный индийскими *махасиддхами* приём легального внесения нового в консервативное, традиционное общество, в религиозную культуру, чурающуюся всякой новизны («новое» для религиозного сознания равнозначно ложному, неистинному, искажённому), был заново использован тибетскими тертонами. Тертоны в условиях консервативной тибетской культуры использовали сны и видения как метод законного, социально-приемлемого привнесения нового в традиционное, сопротивляющееся изменениям общество. Получение учений-терма в снах и видениях дало возможность легитимного внесения новаций в религиозную практику. Внося изменения в религиозную практику, пронизывающую все стороны жизни тибетцев, полученные в снах и видениях терма меняли саму тибетскую культуру, отвечая на актуальные вызовы времени. Как учения-терма, добытые из пространств мистического опыта в тибетскую культуру внедрялись тысячи томов текстов, ритуалы, новая иконография, хореография, исторические сочинения и т. п.²⁹.

Анализ годов жизни известных тертонов позволяет сделать вывод о наибольшей их активности в кризисные времена тибетской истории, когда актуализируется потребность в модернизации ключевых социокультурных структур. Появлением

²⁶ Абхаядатта. Львы Будды. Жизнеописания восьмидесяти четырёх сиддхов. СПб., 1996. С. 272.

²⁷ Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета: объяснение тибетской буддийской традиции терма. СПб., 2006. С. 59–64

²⁸ Там же. С. 150. Индийские махасиддхи так же разительно отличались от бритоголовых монахов своими длинными волосами и бородами (Baker I., Laird T. Der geheime Tempel von Tibet. Eine mystische Reise in die Welt des Tantra. München, 2000). Вероятно это было сознательное противопоставление себя традиционной монашеской общине: вместо монашеской рясы – одеяние из шкур с украшениями, «сделанными из человеческих костей» (Sanderson, A. Vajrayana: origin and function. P. 90), вместо аккуратно бритой головы – спутанные длинные волосы, вместо безбрачия – показная сексуальность.

²⁹ В качестве примера внедрения культурных новаций через терма, приведём открытую во сне тертоном Карма Лингпа «Тибетскую книгу мёртвых», изменившую представление последователей тибетского буддизма о потустороннем мире и процессе умирания (Герасимова К.М. Похоронные обрядники тибетских и монгольских авторов XVI–XIX вв. // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 133–157).

наибольшего количества тертонов отмечены XI–XII, XVII и XIX вв.³⁰. XI–XII вв. – это время политического и экономического возрождения Тибета и упорной борьбы между правителями тибетских царств, стремящихся к объединению земель под своей властью. XVII в. – время утверждения и окончательного оформления в Тибете теократического государства Далай-лам. XIX в. – кризис центральной власти, сопровождающийся деятельностью так называемого обновленческого не-сектарного движения *римэ* (*gis med*), внесшего крупные изменения в религиозную практику и оказавшего существенные влияния на тибетскую культуру в целом³¹.

Таким образом, пики активности движения тертонов, совпадая с кризисными периодами тибетской истории, являются ответом на вызовы времени, способом разрешения накопившихся противоречий и изменения устаревших религиозных догматов, используя открытый махасиддхами метод преодоления социальных кризисов в традиционных буддийских сообществах.

Из Тибета (вместе с северным буддизмом) описанный механизм модернизации общества в периоды социокультурных кризисов попадает и к монгольским народам. Не благоприятствующая полному развёртыванию этой модели политическая и экономическая ситуация дает несколько ярких, но не оставивших заметного воздействия на время фигур. Таковы жившие в периоды социокультурных кризисов и ослабления централизованной власти монгольский Данзанрабжа и бурятский Лубсан Сандан Цыденов³².

Представляется маловероятным, чтобы индийские махасиддхи сознательно искали механизм преодоления кризиса, в котором оказались буддийские социальные структуры в Индии. Вернее будет сказать, что махасиддхи не сконструировали эту модель, но открыли её, поскольку, по всей видимости, ими были выявлены универсальные культурные механизмы. Вероятно в периоды социокультурных кризисов в традиционном обществе актуализируется специфический тип лидера. Этот тип личности стремится к индивидуальной власти, но в данные периоды времени как наиболее естественный путь к этой цели порой считается обретение власти посредством магии. Отсутствие возможностей социальной мобильности приемлемым способом и общий высокий «мистический фон» кризисных эпох подталкивает честолюбивых индивидуалистов пойти по пути магии.

Религиозные представления этих периодов, часто сопровождающихся войнами, голодом и т. п., претерпевают вполне естественные изменения. Так, эстетика изменения ещё месопотамских религиозных представлений времён кризиса в начале I тыс. до н. э. (кровожадные и свирепые боги-воины, расширение демонического пантеона и др.) удивительно похожа на новую кладбищенскую эстетику (с

³⁰ Dudjom Rinpoche. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History. Vol. I. Boston, 1991. P. 750–880.

³¹ Краткую характеристику «несектарного движения римэ» см.: Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии: В 2-х ч. Ч. I. М., 2005. С. 28–29. Более подробное описание движения см.: Джамгон Конгтрул. Его жизнь, несектарный подход и наследие. М., 2000.

³² Лхагвасурэн Г. Философские взгляды Д. Данзанрабжи // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995. С. 115; Kohn, M. Lama of the Gobi. Ulaanbaatar, 2006.; Дандарон Б.Д. Избранные статьи. Чёрная тетрадь. СПб., 2006. С. 255–276.

её культом демониц-дакини и закутанных в одеяния из человеческой кожи грозных богов), предложенную махасиддхами индийской культуре, так и на мистическую эстетику европейской эпохи Возрождения (герметизм и всплеск интереса к демоническому, охота на ведьм и т. п.)³³. Трагичность переходных и кризисных эпох неизбежно окрашивает их религиозные представления в кровавые тона.

Путь завоевания власти посредством магии, вероятно, неизбежно даёт рецидив в виде ничем не ограниченного индивидуализма, принимающего как социально приемлемые формы (как культ гуру в буддийском тантризме махасиддхов), так и достаточно уродливые (как «обратная сторона титанизма» эпохи Возрождения, столь красочно описанная А.Ф. Лосевым)³⁴. В эти эпохи гипериндивидуализм и завоевание господства посредством магии почти всегда сопровождается повышенной сексуальной активностью (возможно, понимаемой как одна из форм завоевания и контроля), как мы видим из жизнеописаний индийских махасиддхов, тибетских тертонов, европейский каббалистов, магов и последователей герметизма эпохи Возрождения. В итоге из этой раскалённой печи индивидуализма часто неожиданно выплавляется механизм преодоления социокультурного кризиса.

Определённый рецидив описанных нами процессов преодоления кризисных явлений мы могли наблюдать в ряде проявлений российской культуры 1990-х гг. – гипериндивидуализм, всплеск тяги к мистике и пр. Впрочем, в современном постиндустриальном обществе описанный нами механизм уже не способен породить такие яркие явления культуры, как движение махасиддхов на закате буддийской цивилизации в Индии.

³³ Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии. М., 1995. С. 258–260; Демонология эпохи Возрождения (XVI–XVII вв.). М., 1995. С. 3–8. В рамках нашей концепции кажется вполне естественно, что автор индивидуалистического гимна «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандола был одновременно и создателем христианской каббалы (Культура Возрождения: энциклопедия. В 2-х т. Т. 1. М., 2007. С. 711).

³⁴ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 120–138.